

 <https://doi.org/10.23845/kgt.v14i3.122>

Profanar A Cidade: Sobre Alternativas De Resistência Biopolítica Urbana [Profaning The City: On Alternatives For Urban Biopolitical Resistance]

Francisco Amsterdam Duarte da SILVA

Mestrado em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal do Ceará, Brasil.

E-mail: amster_duarte@hotmail.com

Resumo

Queremos propor aqui uma compreensão biopolítica da cidade e das resistências urbanas. A partir do conceito de profanação, do filósofo italiano Giorgio Agamben, pretendemos também criar uma articulação entre biopolítica e intervenção urbana que nos permita vislumbrar, ao mesmo tempo, os desafios e as alternativas para a produção de uma experiência comum, plural, aberta e criativa das cidades contemporâneas.

Palavras-chave

Profanação. Biopolítica. Resistência Urbana.

Abstract

We want to propose here a biopolitical comprehension of both the city and urban resistances. Using the Italian philosopher Giorgio Agamben's concept of profanation, we also intend to articulate biopolitics and urban intervention so that we may be able to consider the challenges and the alternatives for the production of a common, plural, open and creative experience of contemporary cities.

Keywords

Profanation. Biopolitics. Urban Resistance



O Conceito De Profanação

É o penúltimo ensaio do livro *Profanações*, de Giorgio Agamben, que nos interessa aqui. O ensaio chama-se *Elogio da profanação*. Para a definição deste conceito, Agamben cita o jurista romano Caio Trebácio Testa (séc. I a.C.):

‘Profano’ – podia escrever o grande jurista Trebácio – ‘em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens’. E ‘puro’ era o lugar que havia sido desvinculado da sua destinação aos deuses dos mortos e já não era ‘nem sagrado, nem santo, nem religioso, libertado de todos os nomes desse gênero’ (D. 11, 7, 2). Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens (AGAMBEN, 2007, p. 65).

Originalmente, então, o ato de profanar corresponde ao uso livre e comum do que antes era restrito e consagrado aos deuses. Um objeto, um comportamento, um espaço, uma data podem ser eventualmente profanados, ou seja, destituídos de sua significação ou função religiosa e devolvidos à esfera do uso comum, não religioso. Profanar (que encontra na literatura jurídica romana o curioso sinônimo “purificar”) consiste em resgatar a abertura fundamental de todas as coisas ao mundo humano, fazer valer a disponibilidade que está sempre ali – de satisfação no alimento, de prazer corporal na dança, de conforto num estabelecimento – ou ainda descobrir para um objeto qualquer novas formas de uso (estético, lúdico etc.).

Compreende-se que o termo “profanação” assuma uma denotação pejorativa socialmente, sobretudo se associado a uma conduta antirreligiosa. Não é isto, porém, que está em jogo no conceito. Mediante uma rápida descrição analítica da profanação seremos capazes de nos desembaraçar de qualquer mal-entendido resultante dessa associação vulgar.

Primeiro: profana-se algo basicamente pelo contato físico, corporal. Não é por algum tipo de violação, de depredação pública etc. que faço passar ao domínio do comum o objeto antes pertencente ao sagrado. É às vezes tocando a carne destinada ao sacrifício que a torno apropriada ao consumo humano. Ao ser executada fora do seu ritual de origem, a dança abandona suas propriedades simbólicas e aparece em seu valor fisiológico, deixa o domínio do religioso para adentrar o do artístico: “uma das formas mais simples de profanação ocorre através de contato (*contagione*) [...]. Há um contágio profano, um tocar



que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado”¹. Essa transição não necessita de um espetáculo público com violência explícita. Ela é violenta, sim, na medida em que quebra uma lógica de pertencimento, desfaz um tabu, desencanta, dessacraliza. Mas trata-se de uma violência “cuidadosa”, que abole a função do objeto sem atentar contra a substância do mesmo.

Agamben propõe ainda diferenciar a profanação da secularização:

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso (Ibidem, p. 68).

A secularização, portanto, resguarda um referencial que a profanação, segundo Agamben, neutraliza. O paradigma da soberania monárquica é um bom exemplo de secularização; também o seria o do matrimônio civil. Para a profanação poderíamos pensar na suspensão prática – operada a partir da Revolução Industrial – dos sábados, para os quais antigamente as religiões judaica e cristã recomendavam o absoluto repouso. Já desde antes, com a influência das doutrinas do Protestantismo, mas principalmente desde o fim do século XVIII, os sábados são reabsorvidos pelas comunidades civis como tempo de lazer e sociabilização. Sua indisponibilidade simbólica é então profanada e doravante cada um decidirá, autonomamente, o que fazer com o dia. Já o matrimônio religioso, secularizado no casamento civil, é profanado, p. ex., nos relacionamentos poligâmicos e abertos, nos quais o princípio de exclusividade sexual é neutralizado e substituído pela abertura, pela livre disponibilidade das potências sexuais e afetivas.

Por fim, é importante dissociar a profanação de qualquer perspectiva nostálgica de uma busca por um passado hipotético do rito, por um status imaculado do objeto ou um sentido puro e autêntico do comportamento, anterior ao seu encerramento no domínio sagrado. A profanação “não se limita a abolir a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um uso não contaminado”². O rompimento que ela promove não evoca um uso perdido, esquecido pela tradição; pelo contrário: fundamenta um uso por vir. A energia dispendida na profanação pretende “libertar um comportamento da sua inscrição

¹ Ibidem, p. 66.

² Ibidem, p. 74.



genética em uma esfera determinada”³ para devolver-lhe a possibilidade de redirecionamento, invenção, ressignificação. Não se trata, portanto, de restaurar um uso primordial dos entes, mas sim de torná-los “abertos a um novo e possível uso”⁴.

A profanação desafia a lógica da apropriação que perpassa a história da relação dos indivíduos com as coisas. Consistindo numa reelaboração do uso comum, ela faz frente à ideia de posse e investe os objetos de uma outra possibilidade de relação além daquelas do consumo, da propriedade e da destruição⁵, as únicas relações que o capitalismo – fundamentado na posse privada – proporciona. “O uso é sempre relação com o inapropriável, referindo-se às coisas enquanto não se podem tornar objeto de posse”⁶, e, nesse sentido, o mero uso (e aí o adjetivo denota a recusa da propriedade) está na essência da profanação como o domínio de disponibilidade comum o qual ela pretende fundar.

O capitalismo, e, com ele, todas as redes de biopoder contemporâneo, capturam o uso e o projetam como consumo, aprisionando aquilo que a profanação vem libertar e restituindo, religiosamente, a aura de separação em relação ao mundano. Tome-se o exemplo dos sábados, ao qual aludimos cima: esse tempo verdadeiramente livre é capturado pela iniciativa capitalista e convertido em tempo de consumo, seja midiático, seja mercadológico. Depois de profanado, i. e., devolvido aos indivíduos, o tempo do sábado passa a pertencer à Televisão ou aos *Shoppings Centers*, que, por sua vez, incluem esse tempo no registro do lucro (trabalho expropriado). O mesmo ocorre com a arte: deixando, na Modernidade, de ser sacra, ela dura pouco como livre projeto de expressão pessoal (veja-se figuras como Van Gogh e Baudelaire), logo converte-se em assunto de museu. Talvez seja essa a imagem mais impactante da captura ora em questão, a obra de arte encerrada em paredes silenciosas, privada do espaço comum de onde o artista soube inspirar-se. Por isso o museu representa, para Agamben, o paradigma da captura da profanação e de estabelecimento do improfanável:

A impossibilidade de usar tem o seu lugar tópico no Museu. A museificação do mundo é atualmente um dado de fato. Uma após outra, progressivamente, as potências espirituais que definiam a vida dos homens – a arte, a religião, a filosofia, a ideia de natureza, até mesmo a política – retiraram-se, uma a uma, dimensão separada para a qual se transfere o que há um tempo era percebido como

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Cf. Ibidem, pp. 72-73: a discussão sobre a teoria do *usus facti* (uso de fato) proposta pela Ordem dos Franciscanos e a reação do Papa João XXII, que, enquanto adversário dessa teoria, procura legitimar o consumo e a propriedade como as únicas formas de relação com um objeto material qualquer.

⁶ Ibidem, p. 72.



verdadeiro e decisivo, e agora já não é. O Museu pode coincidir, nesse sentido, com uma cidade inteira (Évora, Veneza, declaradas por isso mesmo patrimônio da humanidade), com uma região (declarada parque ou oásis natural), e até mesmo com um grupo de indivíduos (enquanto representa uma forma de vida que desapareceu). De forma mais geral, tudo hoje pode tornar-se Museu, na medida em que esse termo indica simplesmente a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência. Por essa razão, no Museu, a analogia entre capitalismo e religião se torna evidente. O Museu ocupa exatamente o espaço e a função em outro tempo reservados ao Templo como lugar do sacrifício. Aos fiéis no Templo – ou aos peregrinos que percorriam a terra de Templo em Templo, de santuário em santuário – correspondem hoje os turistas, que viajam sem trégua num mundo estranhado em Museu (Ibidem, p. 73).

Eis a ponte teórica entre o conceito de Agamben e a nossa problemática, pois uma cidade inteira pode ser “museificada”, capturada, tornada improfanável. Mas que tipo de espaço é o urbano para que seja passível de captura ou de profanação? Que redes de domínios fixos o atravessam e entram seu uso comum? Precisamos rapidamente responder a essas perguntas antes de prosseguir.

“Qualquer improfanável”, diz Agamben, “baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos – de todo dispositivo – a possibilidade de uso que os mesmos capturaram”⁷. O conceito de profanação, em sua definição como em sua aplicabilidade, é um conceito eminentemente político – a bem da verdade, biopolítico, já que envolve a experiência viva, o contato físico, a abertura recíproca entre usuário e usado. É, portanto, de uma compreensão biopolítica do espaço urbano que veremos emergir a possibilidade de uma atitude (e de uma resistência) profanatória em relação a ele.



As Cidades Contemporâneas Como Espaços Biopolíticos

Um dos pontos fortes (talvez o ponto forte) da filosofia de Agamben consiste na percepção de que, na contemporaneidade, torna-se impossível operar a separação, para cada indivíduo humano, entre a dimensão biológica/corporal e a dimensão política/cidadã. Isso quer dizer que para a vida no mundo de hoje o véu separador do público e do privado desaba, e que, doravante, em toda iniciativa jurídica, mercadológica, científica etc. está em jogo não apenas nosso destino enquanto seres políticos, mas também nossa própria vida biológica. A possibilidade de distinguir

⁷ Ibidem, p. 79.

entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, [...] entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas. E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política” (AGAMBEN, 2002, p. 193).

Não somos apenas nós enquanto corpos bio-políticos, portanto, que sofremos essa transformação. O espaço urbano também se transforma, e não no sentido superficial da cidade como meio ou palco do destino da multidão que a habita, mas no sentido de que a cidade passa a ser esse mesmo destino. É nela e através dela que vemos desenhar-se o “quadro biopolítico”⁸, como diz Antonio Negri, de nossas existências. Todos os esquemas de propriedade, de poder, de hierarquia, de uso, de lugar, de captura, de resistência atravessam e constituem o tecido urbano. A cidade é essa malha aberta de forças, apostas, deformações e cálculos na qual todo e qualquer aspecto da vida está em jogo. É por isso que ela é a configuração de um “mundo comum”⁹, “figura espacial e temporal das lutas, plano da microfísica dos poderes”¹⁰.

O espaço urbano, enquanto espaço biopolítico, deve ser compreendido antes em termos de multiplicidade de projetos do que em termos de ordem uniforme. A própria arquitetura das cidades contemporâneas reflete os conflitos (políticos, morais, de classe etc.) entre as forças sociais que não simplesmente as habitam, mas que as produzem e reproduzem¹¹.

Nesse sentido, nada seria mais errôneo do que pensar a cidade como território estático ou como sistema fixo e organizado de estratos unívocos. Ainda assim, tal quimera povoa o imaginário das políticas urbanas exclusivas, como ideal de domínio que trava as iniciativas de constituição e uso comuns do espaço urbano. Esse pensamento (o qual não deixa de ser também uma moral) é o responsável pela grande maioria dos desafios cotidianos da cidade e assume formas muito concretas nas tentativas de perpetuar linhas de privilégio e de propriedade sobre o espaço biopolítico.

⁸ NEGRI, 2008, p. 8.

⁹ Ibidem, p. 2.

¹⁰ Ibidem, p. 3.

¹¹ Para uma leitura da Arquitetura como projeto técnico-estético que reflete os antagonismos sociais, ver: FERRO, Sérgio. Arquitetura e luta de classes (Entrevista concedida a Lelita Oliveira Benoit). **Crítica Marxista**. São Paulo, v. 1, n. 15, 2002.



São algumas dessas estratégias: (1) os insistentes processos de gentrificação¹², que, das áreas centrais às periféricas, promovem a marginalização de grandes contingentes populacionais, delimitando cada vez mais o espaço de vida daqueles já explorados economicamente; (2) a higienização dos ditos espaços públicos, via de regra significando a eliminação de todo e qualquer elemento – inclusive humano – destoante em relação aos padrões médios de vestimenta, comportamento, renda, moradia, expressão estética¹³, numa tentativa desesperada não só de homogeneizar os aspectos visuais e projetar uma espécie de “cidade formal, destinada a ser simulacro de algumas imagens-retalhos do ‘Primeiro Mundo’” (MARICATO, 2013, p. 24), mas também de desbotar sistematicamente as experiências da cidade e reprimir a multiplicidade de sons, cores e gestos que dela pulsam; (3) a teimosia em fomentar modelos esdrúxulos de mobilidade urbana nos quais a circulação de animais, pedestres e transportes alternativos como a bicicleta e o *skate*, quando não é tacitamente proibida, é deslocada para as sobras das ruas, junto aos pontos de ônibus, postes de iluminação pública e valas de acúmulo de lixo e/ou esgoto¹⁴; (4) as decisões de cunho orçamentário, cultural, infraestrutural e de saneamento tomadas praticamente sempre a portas fechadas por comissões, secretariados e gabinetes municipais sem qualquer representatividade por parte dos cidadãos; (5) a atmosfera de medo reforçada todos os dias seja pelo crescimento geométrico dos índices de criminalidade, seja pela brutalidade das táticas policiais, seja pelo sucateamento planejado dos serviços básicos de saúde, transporte, assistência familiar e afins.

Tal enumeração, se for mesmo levada adiante, somará no fim das contas dezenas de itens. Porém, no meio disso tudo é importante destacar a escancarada aliança entre as iniciativas pública e privada para disfarçar todas essas misérias e construir algo como

¹² Reproduzimos a definição da prática da gentrificação oferecida por Natacha Rena, Paula Berquó e Fernanda Chagas (2013, p. 3): “O termo gentrificação provém da palavra inglesa *gentry*, originalmente usada para designar a pequena nobreza ou os proprietários de terra, e refere-se ao fenômeno de deslocamento da população original de uma área urbana em prol da posterior ocupação desta por outro setor populacional, de classe econômica geralmente mais alta, com apreensão e vivência da cidade normalmente diversas daquelas dos habitantes originários”. As autoras argumentam, no mesmo texto, que “a partir dos anos 1990, percebe-se que, em geral, os processos de gentrificação evoluíram de renovações arquitetônicas e urbanísticas pontuais e esporádicas para uma *estratégia urbana municipal* aliada ao setor privado” (p. 4).

¹³ Exemplo no mínimo alarmante é a operação “São Paulo Cidade Linda”, promovida pela gestão Doria a partir de Janeiro de 2017, que cobriu de tinta cinza obras de arte em grafite na av. 23 de Maio e noutros importantes pontos da capital paulista.

¹⁴ “A prioridade ao transporte individual é complementada pelas obras de infraestrutura dedicadas à circulação de automóveis” (Ibidem, p. 29).



idades-museu¹⁵, na pior acepção do termo, i. e., cidades esvaziadas de apelo presente, cegas e surdas aos processos criativos contemporâneos, pretensamente dignas apenas de ser visitadas, e não vivenciadas, e nas quais a própria noção política de “cidadania” se torna opaca e inútil¹⁶.

Ajunte-se ainda todo o arsenal repressivo (composto por destacamentos militares, veículos e artefatos de dispersão, portarias municipais, estaduais e mesmo leis federais) disposto contra os movimentos de insurgência que reclamam, entre outras pautas, a garantia dos direitos urbanos e um protagonismo ativo das cidades na construção da justiça social. Essa repressão orquestrada conjuntamente pelos poderes executivo e judiciário e pelas polícias, embora não seja nenhuma novidade, vem tomando proporções drásticas, integrando aos poucos o cotidiano urbano e constituindo o que Carlos Vainer (2013, p. 44) chama, muito adequadamente, por sinal, de “cidade de exceção”. Seguindo também o diagnóstico de Negri (2008, p. 6):

a paisagem metropolitana é coberta por redes de controle eletrônico e percorrida e escavada por representações de perigo que televisões e helicópteros desenham. Daqui a pouco, sobre cada cidade, aumentarão aqueles instrumentos automáticos de controle, aviões sem piloto, clones policiais que os exércitos estão normalmente utilizando nas guerras.



Ora, basta acompanhar os confrontos entre polícia militar e manifestantes dos últimos quatro anos para cá (2017) – nas capitais brasileiras mas também em cidades como Paris – para que se perceba a extrema atualidade desses prognósticos. De fato as grandes cidades lembram cada vez mais zonas de guerra; nelas, todos os braços do poder convergem para travar as ações que procuram contestar as dicotomias público/privado, elitizado/popular, restrito/aberto, uso particular/uso comum. Tenta-se por todos os meios negar as potências urbanas, cobrir a cidade com o manto do improfanável. Nesse sentido

¹⁵ Segundo a reflexão agambeniana de que “o Museu pode coincidir [...] com uma cidade inteira” (Agamben, 2007, p. 73).

¹⁶ É interessante mencionar outro exemplo brasileiro, o da lei 10.257, de 10 de Julho de 2001, que em seu artigo 32, §2 diz: “Poderão ser previstas nas operações urbanas consorciadas, entre outras medidas: I – a modificação de índices e características de parcelamento, uso e ocupação do solo e subsolo, bem como alterações das normas edilícias, considerado o impacto ambiental delas decorrente; II – a regularização de construções, reformas ou ampliações executadas em desacordo com a legislação vigente [...]” (Grifo nosso. Texto disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LEIS_2001/L10257.htm – acesso em 22.03.2017). Trata-se aí de dar prevalência às “operações urbanas consorciadas” (leia-se: projetos de iniciativa privada com aval dos órgãos de administração pública) sobre os regulamentos e estatutos municipais, ou seja, de confiar às mãos das grandes construtoras e dos conglomerados imobiliários o controle não só do espaço mas também da legislação urbana.

a profanação aparece como uma alternativa urgente de resistência biopolítica e de produção de um espaço mais livre e alegre.

A Profanação Comum Do Espaço Urbano: Realizando A “Vocação Das Cidades”

Henry Lefebvre, a quem se pode atribuir uma verdadeira filosofia da cidade, escreve no agitado ano de 1968 sua obra *O direito à cidade* como um ensaio de compreensão crítica – e de vivência crítica – da contemporaneidade urbana. O filósofo assim define a noção que dá título ao livro: “o *direito à cidade* não pode ser concebido como um simples direito de visita ou como um retorno às cidades tradicionais. Ele só pode ser formulado como um transformado e renovado *direito à vida urbana*”¹⁷. A definição de Lefebvre de um direito à cidade como um direito à vida urbana nos é interessante por dois motivos: primeiro, não se trata de um direito formal prescrito pelas normas jurídicas específicas da cidadania, traduzindo-se antes numa fundamentação e compreensão política da inscrição da vida humana, dos corpos humanos, no espaço urbano. Segundo o direito à cidade não se encontra num código premeditado; ele precisa ser formulado, constituído, agenciado – em suma, criado.

Existe, aparentemente, um vício sutil na Filosofia Política em geral (e mesmo em outras disciplinas ligadas às Ciências Sociais e à Geografia) em compreender em termos separados a cidade e aqueles que nela vivem, como se fôssemos num primeiro momento indivíduos biológicos, em seguida pessoas de direito, sujeitos políticos e só então cidadãos, no sentido de habitantes da cidade e interessados em seus assuntos. É uma ideia equivocada, pois nenhuma de nossas dimensões humanas – biológica, psicológica, política etc. – deixa de ter relações ontologicamente imediatas com a dinâmica da cidade, com sua estética, com as práxis e os eventos nela ocorrentes. A cidade nos diz respeito, e nós a ela, em cada um de nossos aspectos ou dimensões humanas; antes mesmo de adentrarmos, como pessoas autônomas, o mundo jurídico ou o do trabalho, estamos situados na cidade. É por isso que um direito à cidade é não mais nem menos que um direito à vida urbana, a expressão “vida urbana” aqui valendo como uma tautologia que põe em paralelo, absolutamente inseparáveis, as cidades e nossas existências. E é por isso que, nessa mesma linha de raciocínio, David Harvey tem razão ao dizer que “a questão do tipo de

¹⁷ LEFEBVRE, 2000, p. 158. Grifos do autor. Tradução nossa.



cidade que desejamos é inseparável da questão do tipo de pessoa que desejamos nos tornar”¹⁸.

Daí também ser tal noção (que exprime, aliás, menos um fato do que uma proposta aberta a ser construída) insubordinável a uma interpretação mesquinha e individualista de que todos exercem seu “direito à cidade”, os que podem e os que querem. Isto seria formalizar um princípio de ordem material, no qual o jogo de forças político-econômicas é um dado *a priori*, e não uma contingência. O direito à cidade refere-se àqueles que a vivem, não aos que a pretensamente comandam¹⁹. Nesse sentido, longe de resguardar qualquer propriedade ou posse sobre o espaço urbano, ele seria garantia e abertura do uso comum: “o direito à cidade não pode ser concebido simplesmente como um direito individual. Ele demanda um esforço coletivo e a formação de direitos políticos coletivos ao redor de solidariedades sociais”²⁰.

Direito à cidade; uso comum do espaço urbano; são expressões que fazem ressoar o sentido da profanação. Estaria, portanto, em jogo numa autêntica profanação da cidade desativar os dispositivos que permitem o livre fluxo do mando privado, viver a cidade na contramão das políticas policiais, perfurar a atmosfera de medo e repressão reinante e arejar, coletivamente, o espaço para iniciativas urbanas criativas.

Tem-se aí uma tarefa tanto teórica, de produzir ideias e conceitos revigorantes do ponto de vista da experiência urbana, quanto prática, de efetivamente forjar novos usos, descobrir potências dignas de ser elevadas a direito comum. É uma tarefa a ser esboçada e executada em múltiplas frentes: comunidades acadêmicas, movimentos políticos independentes, grandes mobilizações sociais, grupos de ativismo e intervenção urbana. O importante é, nessas práticas, investir em atitudes profanatórias os mais distantes e independentes possível dos “megapartidos”²¹ e dos modelos engessados de representatividade. A profanação da cidade, tomada aqui como índice das resistências e insurgências metropolitanas, demanda certa criatividade política, certa recusa à paciência

¹⁸ HARVEY, 2013, p. 32.

¹⁹ Temos em vista a realidade social brasileira, na qual estes dois grupos são mutuamente excludentes. Vivem a cidade aqueles que nela caminham, trabalham, amam, produzem, estudam. Os detentores do poder político-econômico contam com os helicópteros, os veículos blindados, todo o aparato tecnológico disponível, os espaços climatizados e fechados, os grandes hotéis; não vivem a cidade “em carne e osso”; procuram, isto sim, regrá-la, dirigi-la, comandá-la, à parte, literalmente de cima.

²⁰ Ibidem, pp. 36-37.

²¹ Dado que o funcionamento hierárquico e burocrático dessas entidades, quando não trava, captura as práticas de uso e produção comuns.



tradicional, à fé nos governantes e nos gabinetes; ela demanda, como diz Negri, certa dose de “delírio”:

As revoltas metropolitanas não se colocam o problema de substituir o prefeito: elas exprimem novas formas de democracia, esquemas invertidos em relação aos esquemas do controle da metrópole. A revolta metropolitana é sempre uma refundação da cidade [que] deve então conter em si mesma o ‘delirante’ projeto de reconstruir a metrópole. O que quer dizer reconstruir a metrópole? Significa reencontrar o comum, construir proximidades metropolitanas (NEGRI, 2008, p. 7).

Diversas iniciativas contemporâneas podem ser mapeadas como canais de incentivo à profanação comum do espaço urbano. Poder-se-ia citar, a título de exemplo, as *Bürger-initiativen* alemãs, os *squatters* britânicos, as manifestações trabalhistas, geralmente acrescidas de greve generalizada, que têm abalado países como Espanha, Portugal, França, Chile. No Brasil, as ocupações de praças, prédios de administração pública, universidades e escolas têm ganho imenso destaque e se revelam, particularmente a partir de 2016, um novo e promissor componente do engajamento político contra os degradantes projetos governamentais (do nível municipal ao federal) e pela ampla garantia dos direitos civis, numa construção eminentemente horizontal de pautas.

Claro, esses exemplos pressupõem uma organização de dimensões consideráveis em termos numéricos. Ainda assim, é sobretudo no contexto das micro-resistências, muitas vezes até solitárias, que a profanação urbana aparece como uma alternativa potente e atual. Pense-se nos grafites clandestinos, ou nas frases de ordem e nas pequenas produções poéticas com frequência feitas à mão, na pressa, deixadas durante a noite nos muros de grandes centros e periferias. Pense-se nas ciclofaixas desenhadas nos asfaltos semiprivatizados das avenidas pelos próprios ciclistas, verdadeiras ocupações de rua que resistem ao descaso com a mobilidade.

Essas e outras intervenções ilustram estratégias de contrapoder concebíveis e praticáveis como profanação (do asfalto, dos muros, dos prédios, dos instrumentos de gestão coletiva). No mais das vezes, tais estratégias escapam à repercussão das grandes mídias e dos poderes públicos. Seria um erro, entretanto, pensar que essa peculiaridade as invalida ou diminui, como se a profanação dependesse do consentimento legal ou moral do poder constituído, quando se dá justamente o contrário: “[a profanação] desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado”²². Além disso, é em tal aparente fragilidade que a profanação da cidade precisa acontecer:

²² AGAMBEN, 2007, p. 68.



pois se a contemporaneidade é marcada, como diz Agamben, pela indistinção, na existência humana, entre a dimensão política e a biológica, então também nas intervenções urbanas, nas profanações que venhamos a cometer da cidade, temos de refletir nossa própria indistinção entre biológico e político. Nada mais apropriado, nesse sentido, do que fazer corresponder cada estratégia de profanação a uma demanda de nossas existências, à expressão de desejos dificilmente representáveis em termos midiáticos, governamentais, mesmo jurídicos, e, portanto, dificilmente capturáveis pelas lógicas de imposição do improfanável.

A profanação da cidade tem a ver com a disposição tanto crítica – abolição das barreiras e das estruturas de domínio consolidadas – quanto propositiva – formulação de um direito à cidade – de revisar a experiência comum dos espaços e dos dispositivos urbanos. Revisá-la visando à invenção de uma nova experiência. A compreensão do espaço, a partir de então, deve desembaraçar-se de categorias como território e pertença, já que as iniciativas de profanação nos exigem o conceito de um espaço mutuamente constituído e definido não pelas camadas de domínio postas, mas pelas linhas visíveis de resistência²³. Quanto aos dispositivos urbanos, dos meios de transporte aos meios de expressão, profanados inúmeras vezes todos os dias: há velhas palavras que não permitem mais pensá-los em sua atualidade, como, p. ex., “função”. É inútil pensar hoje (ou em breve o será) na “função” dos ônibus ou na “função” das escolas; importará anunciar a “possibilidade” dos dispositivos: quais os usos possíveis dos ônibus? Que novos usos vão sendo propostos do espaço escolar?

Multiplicar, teórica e praticamente, as profanações equivale a realizar a “vocação das cidades”²⁴ como espaços de acolhimento, de comunicação das resistências, de criatividade, de experiências comuns. A ideia é fazer das ruas um paradigma de profanação, um museu às avessas. Repercutindo o anúncio de Agamben de que “a profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem”²⁵, diríamos, não sem algum otimismo, que a profanação do espaço urbano é a urgência biopolítica da nossa própria geração.

²³ É preciso procurar um conceito de espaço capaz de fundar-se na “condição paradoxal de extraterritorialidade recíproca (ou melhor, ateritorialidade)” (AGAMBEN, 2015, p. 22).

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 23.

²⁵ *Idem*, 2007, p. 79.



REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I (Tradução de Henrique Burigo). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política (Tradução de Davi Pessoa). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações** (Tradução e apresentação de Selvino José Assmann). São Paulo: Boitempo, 2007.

FERRO, Sérgio. Arquitetura e luta de classes (Entrevista concedida a Lelita Oliveira Benoit). **Crítica Marxista**. São Paulo, v. 1, n. 15, 2002.

HARVEY, David. A liberdade da cidade. In: MARICATO, Ermínia et al. (Org.). **Cidades rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2013.

LEFEBVRE, Henri. **Writings on cities** (Textos selecionados, traduzidos e introduzidos por Eleonore Kofman e Elizabeth Lebas). Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

MARICATO, Ermínia. É a questão urbana, estúpido! In: MARICATO, Ermínia et al. (Org.). **Cidades rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2013.

NEGRI, Antonio. Dispositivo metrópole. A multidão e a metrópole. **Lugar comum**. Rio de Janeiro, n. 25-26, 2008.

RENA, Natacha; BERQUÓ, Paula; CHAGAS, Fernanda. Biopolíticas espaciais gentrificadoras e as resistências estéticas biopotentes. **Lugar comum**. Rio de Janeiro, n. 41, 2013.

VAINER, Carlos. Quando a cidade vai às ruas. In: MARICATO, Ermínia et al. (Org.). **Cidades rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2013.



SILVA, Francisco Amsterdam Duarte da. Profanar A Cidade: Sobre Alternativas De Resistência Biopolítica Urbana. **Kalagatos**, Fortaleza, V.15, N.3, 2018, p. 1-13.

Recebido: 19/11/2017
Aprovado: 05/03/2018

